CECILIA INÉS AVENATTI DE PALUMBO

¿VISIONARIA O MÍSTICA? HILDEGARDA DE BINGEN EN LA ENCRUCIJADA DE LENGUAJE Y EXPERIENCIA DEL MISTERIO CRISTIANO[1]

RESUMEN

Ante la próxima proclamación de Hildegarda de Bingen como doctora de la Iglesia, anunciada por el Papa Benedicto XVI para el 7 de octubre de 2012, el artículo realiza una reflexión sobre la relación entre experiencia y lenguaje en la mística cristiana. Tras el necesario deslinde de los marcos epistemológicos en los que ha sido tratada la cuestión –histórico, fenomenológico y teológico–, plantea una respuesta integradora de ambas tradiciones sobre la base del principio estético teológico que Hans Urs von Balthasar denominó como "visión de la figura". La tesis se apoya sobre el análisis del texto descriptivo, interpretativo y plástico del *Prólogo* y *Primera Visión; I Parte* de *Scivias* y sobre el *Corpus* epistolar que tuvieron por destinatarios a Bernardo de Claraval y a Guibert de Gembloux.

Palabras clave: Hildegarda de Bingen – Doctora de la Iglesia – mística – Scivias – experiencia y lenguaje

ABSTRACT

In response to the forthcoming proclamation of Hildegard of Bingen as a doctor of the Church, announced by Pope Benedict XVI for October 7, 2012, this article reflects on the relationship between experience and language in Christian mysticism. After the necessary demarcation of epistemological frameworks –historical, phenomenological and theological– in which the

1. El texto de este artículo fue presentado como ponencia en las *V^a Jornadas Interdisciplinarias "Conociendo a Hildegarda. La abadesa de Bingen y su tiempo"*, llevadas a cabo en la Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires, durante los días 15-16 de septiembre de 2011 y publicado con el mismo título en la "Revista do Programa de Pós-graduação em Literatura e Interculturalidade da Universidade Estadual da Paraíba", *Sociopoética* 8 (2011) 107-120. La próxima proclamación de Santa Hildegarda como Doctora de la Iglesia Universal nos mueve a ofrecerlo aquí como homenaje.

issue has been addressed, an integrated response of both traditions is put forward on the basis of the theological aesthetic principle Hans Urs von Balthasar called “vision of the figure”. The thesis is based on the analysis of the descritive, interpretive and plastic text of the Prologue and First Vision in the First Part of the *Corpus Scivias* and the letters that were addressed by Bernard of Clairvaux, Guibert of Gembloux.

Key Words: Hildegard of Bingen – Doctor of the Church – Mystic – Scivias – experience and language

Aclaración imprescindible: Ante una nueva Doctora de la Iglesia

El interés por la polifacética figura de Hildegarda de Bingen –teóloga, mística, santa, poeta, música, visionaria y pintora del misterio de Dios– ha ido creciendo de modo irrefrenable, hasta alcanzar la cima que la coronará el próximo 7 de octubre de 2012 como Doctora de la Iglesia Universal. Según el anuncio del Papa Benedicto el día de Pentecostés:

> “El Espíritu que ha «hablado por medio de los profetas», con los dones de la sabiduría y de la ciencia continúa inspirando a mujeres y hombres que se empeñan en la búsqueda de la verdad, proponiendo vías originales de conocimiento y de profundización del misterio de Dios, del hombre y del mundo.”

En este contexto, Hildegarda es propuesta doctora en tanto “monja benedictina en el corazón de la Edad Media alemana, auténtica maestra de teología y profunda estudiosa de las ciencias naturales y de la música”. Es precisamente en virtud de su “experiencia de penetrante comprensión de la revelación divina y diálogo inteligente con el mundo”, que se destaca la “gran importancia y actualidad” de su figura, “sobre todo a la luz del proyecto de una nueva evangelización a la cual será dedicada la mencionada Asamblea del Sínodo de los Obispos, y en la vigilia del Año de la Fe”.[2]

Desde tiempo ha venimos trabajando los aspectos estéticos de la

2. Cf. BENEDICTO XVI, *La profundidad de la doctrina vuelve a los nuevos doctores de la Iglesia perennemente actuales* [en línea], palabras del papa al terminar el rezo del Regina Caeli, Vaticano 27 de mayo de 2012. <http://www.zenit.org/article-42293?l=spanish> [Consulta: 30 de mayo 2012].

figura hildegardiana,[3] tratando de descubrir la fuente de la atracción que Hildegarda produce en el mundo del arte, de la música, de la mística, de la medicina, de la plástica, del cine, de la ópera, del teatro, y más tardíamente de la teología, en el que Hans Urs von Balthasar ha sido uno de los pioneros. La publicación de este trabajo quiere ser un agradecido homenaje a la tarea silenciosa de la Lic. Azucena Fraboschi quien, en el marco de nuestra universidad, desde hace más de una década viene dedicándose sigilosamente a la investigación, traducción, estudio y difusión de esta figura que hoy refulge para toda la Iglesia.[4]

1. Encuentro de experiencias y lenguajes en una y la misma tradición cristiana

Ante la perplejidad que suscita el uso del término "mística" y sus variantes, sea con función adjetiva o sustantiva, para referirse a textos y figuras cristianas medievales, modernas y contemporáneas, nos proponemos situar a Hildegarda de Bingen en la tradición visionaria y mística cristianas, a partir de la relación entre lenguaje y experiencia del Misterio que su obra presenta. A pesar de que entre los medievalistas, Victoria Cirlot se refiere a ella sin más como una "mística y visionaria del siglo XII",[5] y que recientemente, fue el mismo Benedicto XVI quien se refirió a las "visiones místicas" de esta "gran mujer profetisa",[6] cuyos escritos la destacan como "mística renana",[7] a la hora de definir el perfil de su experiencia del acontecimiento visiona-

3. Cf. C. I. Avenatti de Palumbo, "Espacio teodramático y forma vital: dos aportes hildegardianos a la estética medieval" "Presencia de Hildegarda de Bingen en la *Trilogía* de Hans Urs von Balthasar", en: A. Fraboschi (comp.), *Desde el fulgor de la luz Viviente... Hildegarda, abadesa de Bingen,* Buenos Aires, EDUCA, 2007, 123-147; "El lenguaje de la vida en la estética hildegardiana", *Teología* 97 (2008) 603-610; "El imaginario de la luz en la mística cortés de Matilde de Magdeburgo. Continuidad y transformación de la herencia hildegardiana en el siglo XIII", *Teología* 100 (2009) 523-536.

4. Cf. [en línea], <http://www.hildegardadebingen.com.ar/>.

5. V. Cirlot (ed. y trad.), "Prólogo a esta edición", en: H. de Bingen, *Vida y visiones de Hildegard von Bingen*, Barcelona, Siruela, 2009, 11

6. Benedicto XVI, *Santa Hildegarda de Bingen, poetisa y mística* [en línea], Audiencia 1-9-2010; Cf. <http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/audiences/2010/documents/hf_ben-xvi_aud_20100901_sp.html> [Consulta: 7 de septiembre 2011].

7. Benedicto XVI, *Santa Hildegarda de Bingen, teóloga y artista* [en línea], Audiencia 8-9-2010; Cf. <http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/audiences/2010/documents/hf_ben-xvi_aud_20100908_sp.html> [Consulta: 7 de septiembre 2011].

rio y de comprender los lenguajes por medio de los cuales la ha expresado, los interrogantes que se abren ante el investigador son múltiples.

Nuestro propósito es presentar a la abadesa del Rhin como una figura bisagra entre las dos tradiciones cristianas que la preceden, la visionaria y la mística "objetiva", y la tradición posterior de la mística "subjetiva", que se inició con las beguinas flamencas y alemanas del siglo XIII y tuvo su apogeo en la mística abulense de los siglos XVI y XVII.

A fin de llegar a la afirmación de que Hildegarda puede ser considerada a la vez como visionaria y como mística, pues su figura supera las aporías teóricas de las tipologías teológicas (entre mística objetiva y subjetiva) y filosóficas (entre religiones proféticas y místicas), procederemos de la siguiente manera. En primer lugar, presentaremos las características generales de la "experiencia mística" y del "acontecimiento visionario" dentro del horizonte de comprensión de la teología cristiana y de la fenomenología de la religión, a fin de ubicar a Hildegarda en el marco histórico de la recepción de la tradición medieval que la precedió y en proyección hacia el desarrollo posterior de la mística cristiana. Luego, en segundo lugar, analizaremos la cuestión desde la perspectiva del lenguaje mediante el cual testifica su experiencia visionaria, para lo cual elegimos los dos textos iniciales de *Scivias* (*Protestificatio*; *I Parte*, 1) y las epístolas dirigidas a Bernardo de Claraval y a Guibert de Gembloux, en las que hace referencia al acontecimiento que marcó definitivamente el rumbo de su vida. De este modo mostraremos que su obra reúne las características propias de la mística cristiana medieval a la vez que anticipa la acentuación de la dimensión experiencial que será distintiva de la mística moderna. Fundamentaremos la respuesta integradora de ambas tradiciones sobre la base del principio estético teológico que Hans Urs von Balthasar denominó como "visión de la figura".

2. Confluencia de tradiciones bíblico-visionaria y teológico-mística

La experiencia de los místicos y la narración de sus visiones –cuando las tuvieron– llegan hasta nosotros en forma de textos, cada uno de los cuales se inserta en contextos lingüísticos y culturales que

van configurando las diferentes tradiciones religiosas, de donde la propuesta hermenéutica de Alois Haas de interpretar la “mística en contexto”.[8] Por tanto, no existe una experiencia pura: ésta siempre se encuentra mediada por un lenguaje y, por tanto, es siempre una experiencia interpretada, pues es mediante el lenguaje que el místico toma conciencia de su experiencia y que el visionario comunica su visión. Según el decir de Raimon Panikkar:

> “Colocamos al lenguaje como inseparable de la experiencia no sólo porque *de facto* hablamos de ella, sino porque también *de iure* el lenguaje es algo más que un vehículo que nos transporta a su contenido y del cual (lenguaje) podríamos luego apearnos a nuestro antojo. El lenguaje configura nuestra misma experiencia.”[9]

Experiencia y visión son acontecimientos que irrumpen en la vida de determinados hombres y mujeres. Ellos los comunican a través de mediaciones,[10] y aunque el lenguaje no se identifica con la experiencia ni con la visión, sin embargo el lenguaje es el que las vela y revela, pues, “la palabra auténtica es mediadora (como *logos*) y no sólo intermediaria”.[11] La relación entre experiencia y lenguaje, entre visión y lenguaje, justifica que abordemos la escritura de Hildegarda desde la perspectiva de su contexto a los efectos de dirimir la cuestión de su condición de mística o visionaria. Sin desmedro de la existencia de otros contextos, nos limitaremos aquí al contexto de las dos tradiciones religiosas que la precedieron, la visionaria de origen bíblico y la mística de origen teológico.

La fuente bíblica de la tradición visionaria nos enfrenta a un primer problema tratado por la exégesis, a saber, que usamos una única palabra de origen griego, “profeta”, el que interpreta el oráculo de Delfos expresado de forma inconexa por la pitonisa, para designar tipos de mediadores a los que la Biblia se refiere con cuatro palabras diferentes: “vidente” (*r ’ h*) , “visionario” (*h z h*), “hombre de Dios” (*’îš ’ l hîm*) y “profeta” (*n bî’*), siendo esta última la más fre-

8. Cf. A. M. Haas, “Mística en contexto”, en: V. Cirlot; A. Vega (eds.), *Mística y creación en el siglo XX. Tradición e innovación en la cultura europea*, Barcelona, Herder, 2006, 63-68.

9. R. Panikkar, *De la mística. Experiencia plena de la Vida*, Barcelona, Herder, 2007, 152.

10. Cf. *Ibid.*, 139-141.

11. *Ibid.*, 154.

cuentemente usada.[12] En Israel había muchos tipos de profetas y modos de profetizar, entre los cuales se encontraban los visionarios, los "órganos que tiene el pueblo de Judá para orientarse rectamente", "los que ven, la cabeza que rige", los que evitan que el pueblo se quede a ciegas. A pesar de que su uso no siempre implicó una valoración positiva, lo típico de estos personajes era "contemplar", tener visiones y transmitirlas por medio de palabras: grandes profetas visionarios fueron Isaías, Amós, Miqueas, Nahum, Abdías, Habacuc, Ezequiel.[13] Ellos conocen lo oculto que el resto no conoce, como Jesús quien, en el Nuevo Testamento, también es reconocido como "profeta" pues conoce al Padre y lo revela en su Espíritu. Pero, advierte Hans Urs von Balthasar, es en el libro del Apocalipsis[14] donde se desarrolla el sentido de la visión como revelación, "tal como se abre y se percibe desde la perspectiva del Cordero, el único capaz de él".[15] Lo que aquí interesa destacar al teólogo es que este sentido es expresado "en imágenes visionarias que presentan el acontecer que se consuma entre cielo y tierra", "en figuras que, simultáneamente, revelan y permanecen misterio", porque "todas las visiones son siempre manifestaciones o aperturas verticales desde el cielo a la tierra, que muy raramente pueden ser leídas en una sucesión horizontal".[16] El Misterio que se revela es también Misterio que se entrega, por ello, concluye Hans Urs von Balthasar que "todo el Apocalipsis se cumple en una cadena perfecta, casi en una catarata de donaciones", "esta es la forma (Gestalt) interior de la verdad: la donación o entrega de lo propio, para que, a su vez, sea vuelto a donar por el mismo que lo recibe y lo concibe".[17] ¿Qué es lo que revelan estas figuras? Lo mismo que ha revelado toda la Escritura: el amor excesivo de Dios, pero lo hace en imágenes que impiden que nos apropiemos de ellas otorgándoles el sentido unívoco de los conceptos. Estas imágenes no son alegorías, sino símbolos "del Dios siempre más grande y tienen una fuerza para evocar más allá de sí mismas superior

12. Cf. J. L. Sicre, *El profetismo en Israel*, Estella, Verbo Divino, 1992, 76-97.

13. Cf. *Ibid.*, 80-81 y 94.

14. La relación entre el lenguaje de las imágenes de Hildegarda y el Apocalipsis fue analizada desde la perspectiva visionaria. Cf. V. Cirlot, "Hildegard y Juan de Patmos", en: *Hildegard von Bingen y la tradición visionaria de Occidente*, Barcelona, Herder, 2005, 67-94.

15. H. U. von Balthasar, "Sobre el Apocalipsis", en: *Apocalipsis de San Juan*, Rafaela, Ediciones Fundación San Juan, 2009, 108.

16. *Ibid.*

17. *Ibid.*, 112.

a nuestras palabras, que nosotros siempre encerramos en nuestra propia finitud".[18]

Para la teología cristiana, también en la Biblia se habría iniciado la tradición "mística" y no en el neoplatonismo ni en los posteriores análisis filosóficos y teológicos de la experiencia subjetiva. Si bien los pasajes del libro de Sabiduría, donde se menciona la palabra *mystés* (Sab 12,6 y 8,4) en el sentido de iniciación, no tuvieron influencia en la tradición, sí lo tuvo el adjetivo *mystikós* que designa lo que guarda relación con el misterio de Cristo, quien tras haber estado oculto fue finalmente manifestado (1Cor 2, 6-16; Ef 3; Col 1). La función adjetiva dependiente del sustantivo *mysterion*, se aplicó a la exégesis ("sentido místico"), a la liturgia (presencia "mística" de Cristo en la Eucaristía), a la eclesiología ("cuerpo místico").[19]

El posterior desplazamiento del acento del misterio revelado hacia la experiencia de la unión con Dios se plasmó lingüísticamente en un proceso de sustantivación del adjetivo.[20] Es el momento en el que propiamente empieza a hablarse de "los místicos" y de "la mística" para designar a los sujetos de la experiencia y a la ciencia que la tiene por objeto, la cual se adoptó el lenguaje neoplatónico. Esto provocó una escisión entre contenido bíblico cristiano y forma extra-cristiana, entre experiencia y lenguaje, diastema del que, dice Hans Urs von Balthasar, solo quedaron excluidas pocas excepciones entre las que destaca a Hildegarda, junto a Juliana de Norwich, Catalina de Siena.[21] Los estudios de las religiones comparadas ahondarán aún más la división al oponer las religiones proféticas a las religiones místicas.[22] La disgregación entre experiencia y lenguaje se intensificará cuando como consecuencia del debilitamiento de las religiones comience a surgir a partir de mediados del siglo XX el fenómeno de las místicas profanas, que se continúa hasta hoy.[23] ¿Cómo se ubica Hildegarda en este contexto cris-

18. *Ibid.*, 155.

19. Cf. H. U. von Balthasar, "Consideraciones acerca del ámbito de la mística cristiana", en: H. U. von Balthasar; A. M. Haas; W. Beierwaltes, *Mística, cuestiones fundamentales*, Buenos Aires, Agape Libros, 2008, 45-50.

20. Cf. M. de Certeau, *La fábula mística. Siglos XVI-XVII*, México, Universidad Iberoamericana, 2004, 97-137.

21. Cf. *Ibid.*, 55-56.

22. Cf. J. M. Velasco, *El fenómeno místico*¸ Madrid, Trotta, 2003, 131-250.

23. Cf. *Ibid.*, 97-129 y J. M. Velasco, *Mística y humanismo*, Madrid, PPC, 2007, 7-51.

tiano, interreligioso y profano donde lo bíblico-profético-visionario y lo místico parecen tener ya poco o nada en común? ¿Qué puede aportar su figura histórica que nos llega a través del género descriptivo de sus visiones, acompañado de la propia reflexión sobre su modo de decir lo que ve? ¿Cómo acercarle al hombre moderno una objetividad que no atente contra la subjetividad conquistada? ¿Puede la experiencia "estética" de la visión de Dios de Hildegarda contribuir al renacimiento de una religiosidad que, a decir de Karl Rahner, será mística o no será, pues para salvar la humanidad de lo humano, en el siglo XXI ya no puede el hombre hablar ni vivir sino desde la experiencia del encuentro y unión con Dios?

3. La visión de la figura: Hildegarda entre el acontecimiento y la experiencia del Misterio

> "Y he aquí que en el año cuadragésimo tercero de mi vida, encontrándome unida a la celestial visión con gran temor y ánimo trémulo, vi un gran resplandor, en medio del cual se oyó una voz del Cielo que me decía: Oh frágil ser humano, ceniza de ceniza y podredumbre de podredumbre, di y escribe lo que ves y oyes. Pero, porque eres tímida para hablar, simple para exponer y carente de estudios para escribir estas cosas, dilas y escríbelas no según la palabra humana ni según la demostración racional y tampoco de acuerdo con las reglas de la retórica, sino que aquello que tú ves y oyes en las alturas celestiales, en las maravillas de Dios, así debes exponerlo, al modo como también el alumno que oye las palabras de su maestro las da a conocer según el discurso de aquél: como lo quiere, lo manifiesta y lo prescribe."[24]
>
> "Las visiones que vi no las percibí en sueños, ni durmiendo, ni en delirio, ni con los ojos o los oídos corpóreos del hombre exterior, ni tampoco en lugares ocultos sino que, despierta y con la mirada atenta, las recibí en el puro espíritu, con los ojos y los oídos del hombre interior y en lugares abiertos, según la voluntad de Dios."[25]

En el comienzo de su primera obra, *Scivias* (1141-1151), tal como lo señala Azucena Fraboschi en su comentario, Hildegarda se presenta como los profetas del Antiguo Testamento y como el visionario del

24. H. de Bingen, "Declaración de las verdaderas visiones que fluyen de Dios", en: A. Fraboschi (ed. y trad.), *Scivias. Primera Parte*, Buenos Aires, Miño y Dávila, 2009, 57. A menos que se indique otra cosa, todas las traducciones de los textos de Hildegarda son tomados de esta versión castellana.

25. *Ibid.*, 59.

Apocalipsis: primero, testifica la procedencia divina de su inspiración; segundo, narra el contenido del mensaje; y tercero, obedece al mandato de comunicarlo.[26] Todo lo cual significa la toma de conciencia no sólo del acontecimiento sino también la decisión de insertar su discurso visionario en una tradición contextual determinada.

En la configuración de una tipología del discurso místico cristiano los informes de Hildegarda de Bingen sobre su "experiencia visionaria" ocupan un "status destacado".[27] La imaginación fue el suelo propicio donde experiencia y lenguaje encontraron el camino para no quedar apresadas en las dialécticas propias del discurso conceptual. Si bien no podemos desarrollar aquí las consecuencias de esta decisión hildegardiana, sí conviene señalar que se trata de la imagen simbólica donde cielo y tierra confluyen y permiten el despertar de lo que Victoria Cirlot llama –siguiendo a Henry Corbin– "tierra intermedia" o "*mundus imaginalis*", que es resistente a la alegorización.[28]

Es de destacar el interés de Hildegarda por narrar el modo en que la visión aconteció. Además de la *Declaración*, lo reitera en las epístolas dirigidas a Bernardo de Claraval, primero, (1146-1147) y a Guillermo de Gembloux, más luego (1175). Dice al primero:

> "Padre, estoy muy angustiada por una visión que se me apareció en el espíritu como misterios, pues nunca la vi con los ojos exteriores de la carne. […] Conozco el sentido interior de la exposición del Salterio, del Evangelio y de otros volúmenes, que me ha sido mostrado en esta visión. Como una llama ardiente conmovió mi pecho y mi alma enseñándome lo profundo de la exposición."[29]

26. Cf. A. Fraboschi (ed. y trad.), "Lectura y comentario al modo de una *lectio medievalis*", en: H. de Bingen, *Scivias. Primera Parte*, Buenos Aires, Miño y Dávila, 2009, 58-59.

27. Cf. A. M. Haas, "La problemática del lenguaje y la experiencia mística alemana", en: H. U. von Balthasar; A. M. Haas; W. Beierwaltes, *Mística, cuestiones fundamentales,* 82.

28. Si bien no podemos abordar aquí esta interesante cuestión, no queremos dejar pasar la ocasión de referirnos a la luz que arrojan los estudios de Victoria Cirlot sobre este tema. En base a los estudios iranios de Henry Corbin, ella propone una superación de la reducción del texto hildegardiano a la técnica alegórica a partir de la centralidad de la experiencia visionaria expresada en el lenguaje del símbolo lo que supone el acontecimiento del despertar del alma. Esto sucede precisamente en el espacio de la "tierra intermedia" de la imaginación. Se trata de una "dramaturgia del alma", de un "mundo poblado de figuras", "cuya realidad no tiene por qué ser estrictamente alegórica, en el sentido de personificación de concepto abstracto". Cf. V. Cirlot, "Técnica alegórica o experiencia visionaria" y "Lectura de *Scivias* como una dramaturgia del alma", en: *Hildegard von Bingen y la tradición visionaria de Occidente*, 145-182.

29. H. de Bingen, "Cartas. Bernardo de Clairvaux", en: V. Cirlot (ed. y trad.), *Vida y visiones de Hildegard von Bingen,* 107-109.

Esto no obedece sólo a una necesidad de justificación de la misma, sino a la toma de conciencia de la singularidad de la propia experiencia. Si bien esto no desplaza la centralidad del contenido de la visión, es signo de su conciencia de la particularidad de su experiencia. De ahí la importancia que cobran su descripción sobre la ausencia de estados extáticos durante la visión y la referencia al papel de los sentidos interiores y la imaginación, que en la imagen que acompaña a la *Declaración* están simbolizados en las cinco llamas de fuego que se derraman sobre su ser entero.

Con el término "visión", señala Azucena Fraboschi siguiendo a Peter Dronke, Hildegarda se refiere a tres cuestiones: la capacidad visionaria (contemplativa y profética a la vez), la experiencia de esta capacidad, y el contenido de esta experiencia. Que las dos primeras estén referidas a ella como sujeto no impide que la objetividad del Misterio revelado constituya el centro del interés de la narración, como lo exigirá para la mística cristiana el teólogo Henri de Lubac.[30] Así describe Hildegarda la articulación de la dimensión objetiva y subjetiva de sus visiones, en la carta que le escribió a su último secretario, el monje Guiberto de Gembloux, conocida como *El modo de su visión*:

> "Desde mi infancia, cuando mis huesos y mis nervios y mis venas aún no estaban consolidados, siempre y hasta el tiempo presente –contando ya más de setenta años– he experimentado gozosamente en mi alma el don de esta visión. En ella mi espíritu, por la voluntad de Dios, asciende hacia lo alto del firmamento y hacia diversas corrientes de aire, dilatándose a través de pueblos diferentes, aunque se encuentren en regiones lejanas y en lugares para mí remotos. Y porque veo estas cosas de esta manera, por eso también las percibo según el movimiento de las nubes y de otras criaturas. Pero yo no oigo estas cosas con los oídos del cuerpo ni con los pensamientos de mi corazón, ni las percibo por la acción conjunta de mis cinco sentidos, sino sólo en mi alma, con los ojos exteriores abiertos; de manera tal que jamás experimento en esto el desfallecimiento propio del éxtasis, sino que en actitud vigilante las veo de día y de noche."[31]

30. Cf. H. de Lubac, "Préface", en: A. Ranvier S.J., *La Mystique et les mystiques*, Paris, Desclée de Brouwer, 1965, 7-39.

31. Citado por A. Fraboschi, "Lectura y comentario al modo de una lectio medievalis", en: H. de Bingen, *Scivias. Primera Parte*, 59-60. Para una traducción al castellano de la carta completa, Cf. H. de Bingen, "Cartas. Guibert de Gembloux", en: V. Cirlot (ed. y trad.), *Vida y visiones de Hildegard von Bingen,* 135-154.

Ella se reconoce como visionaria, pero no puede reconocerse como "mística" pues en el siglo XII mientras la función de la palabra "mística" se mantiene adjetiva, el uso sustantivo queda reservado para la palabra "misterio", el contenido oculto que la visión revela. La primera visión de *Scivias* reúne esta rica gama de elementos que se integran en la experiencia visionaria de Hildegarda. Dice el texto de la visión titulada "Dios, el Señor":

> "Yo vi como una gran montaña de color ferroso, y sentado sobre ella un Ser tan resplandeciente, que Su resplandor reverberaba y me estorbaba la visión. A uno y otro de Sus lados se extendía una delicada sombra, como un ala, de anchura y largo asombrosos. Y ante Él, al pie de la montaña, se alzaba una imagen llena de ojos por todos lados, en la que yo no podía discernir forma humana alguna a causa de dichos ojos; delante de ésta había otra imagen niña, vestida con una túnica descolorida pero con calzado blanco, sobre cuya cabeza descendía –desde el Ser que estaba sentado sobre la montaña– una claridad tan grande que yo no podía ver su rostro. Pero del que se sentaba sobre la montaña, salieron multitud de centellas vivientes, que volaban alrededor de las imágenes con gran suavidad. En la montaña misma se veían muchas como pequeñas ventanas en las que aparecían cabezas humanas, algunas de color desvaído y blancas las otras."[32]

Vamos a detenernos en la "figura sembrada de ojos", cuyo simbolismo se reitera también en "El hombre en su tabernáculo" (*Scivias* I, 4) y en "La columna de la salvación" (*Scivias* III, 8). Se trata de una figura que elegimos pues simboliza la mirada interior del visionario ante la manifestación de la figura divina. Según la glosa de Hildegarda se trata de la simbolización del Temor de Dios, cuya mirada está dirigida hacia la Luz viviente. Ésta cubre por entero al Temor y enceguece a la Pobreza que se encuentra enfrentada, purificando a ambas de la apetencia de apropiación. En el contexto de la literatura apocalíptica, Azucena Fraboschi destaca como intertexto de estas figuras el pasaje bíblico de las ruedas llenas de ojos sobre los que aparecen los querubines del libro de Ezequiel (1, 18 y 10,12) y los cuatro vivientes del Apocalipsis que rodean al Cordero, que como la Luz viviente habita también en lo alto del Monte (4, 6-9).

Mientras en "La columna de la Salvación" aparece el mismo

32. H. de Bingen, "I, 1 Dios, el Señor", en: A. Fraboschi (ed. y trad.), *Scivias. Primera Parte*, 87.

simbolismo, en "El hombre en su tabernáculo" la imagen describe la génesis de la visión ya que es Dios quien siembra los ojos en el vidente desde el útero materno. ¿De qué ojos se trata? No son ojos humanos corrientes, son ojos excesivos que ven en lo profundo del misterio de la vida. Para Victoria Cirlot, Temor de Dios y Pobreza "muestran la disposición interior que debe regir la activación de la visión",[33] constituyen la paradoja de "visión y ceguera", "imaginación y ausencia de imagen", pues "contiene[n] el misterio de la visión".[34] Añadimos nosotros que son los ojos de la interpretación, el lugar de la mirada interior donde el sujeto se convierte todo él en aquello que ve sin confundirse, donde experiencia mística y lenguaje encuentran la figura de integración de opuestos para expresar su unidad.

Recapitulando, podemos decir, que ha sido la Biblia la que ha conducido a Hildegarda por la senda que le permitió superar la antinomia entre religiones proféticas y místicas, por un lado, y entre mística cristiana objetiva y subjetiva, por otro. En relación con la objeción para considerarla "mística" en el sentido de la tipología de las religiones orientales que se centran en la experiencia de la unión, presentamos el desarrollo teológico de referir la experiencia al Misterio revelado en la Palabra de Dios. Desde la perspectiva estético teológica, la experiencia de Dios es fundamentalmente respuesta del hombre a la revelación del misterio de Dios, con lo cual la escucha y disponibilidad se convierten en el centro de la experiencia. Por tanto, el hombre que escucha el llamado y responde a la invitación de conocer y amar el Misterio de amor que Dios ha revelado, es místico en tanto refiere su vida entera a este Misterio.

En relación con la objeción de asimilar la mística objetiva al profetismo visionario patrístico medieval y dejar la mística subjetiva para el período moderno, hemos de concluir que si a la mística subjetiva la entendemos en un sentido moderno de centramiento en los estados del sujeto (uno de los cuales puede ser el extático), entonces Hildegarda no es una mística. Pero si entendemos mística cristiana referida al Misterio en un sentido amplio en el que lo subjetivo y lo objetivo apare-

33. V. CIRLOT, "La figura sembrada de ojos", en: *Hildegard von Bingen y la tradición visionaria de Occidente*, 111.

34. *Ibid.*, 107.

cen integrados y acentuados uno u otro de acuerdo con el contexto histórico, entonces podemos afirmar que Hildegarda es una mística cristiana cuyo modo de experimentar a Dios ha sido la visión.

El predominio del contexto bíblico convierte a Hildegarda en una precursora del siglo XXI en el que el camino de la mística no es para unos pocos sino que está abierto a todos los Pobres de Espíritu que vivan en el Temor de Dios, y que vaciados de sí se dispongan a recibir de Dios la fecundidad de su acción. Pues, como con acierto señaló Hans Urs von Balthasar, "la medida, conforme a la cual el cristiano (y, en resumidas cuentas, todo hombre) será evaluado en el juicio de Dios, es el amor a Él y al prójimo, y no el grado de su experiencia religiosa".[35] Hildegarda fue mística cristiana en sentido pleno, pues su discurso expresa una experiencia subjetiva consciente del Misterio objetivo revelado, en el lenguaje de la visión que es el de la imagen simbólica.

CECILIA INÉS AVENATTI DE PALUMBO
UNIVERSIDAD CATÓLICA ARGENTINA
30.05.12/10.6.12

35. H. U. VON BALTHASAR, "Consideraciones acerca del ámbito de la mística cristiana", en: H. U. VON BALTHASAR; A. M. HAAS; W. BEIERWALTES, *Mística, cuestiones fundamentales,* 50-55; 64-66 y 73.



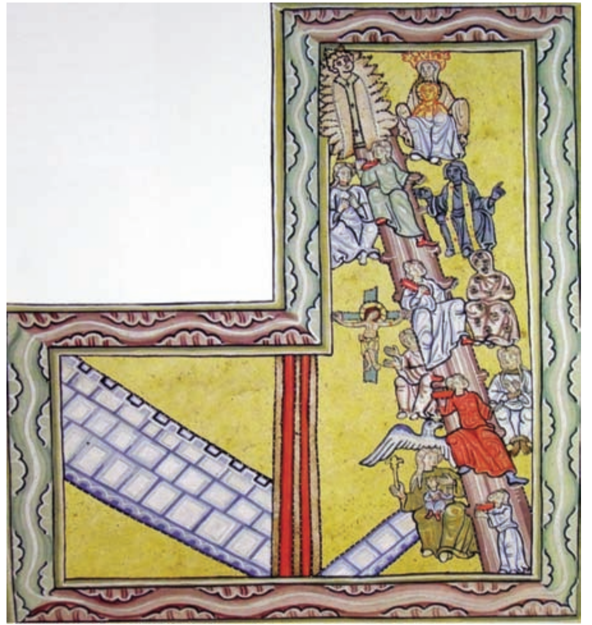
Scivias: «Declaración de las verdaderas visiones que fluyen de Dios»



Scivias I,1: «Dios, el Señor»



Scivias, I, 2: «Creación y caída del hombre»



Scivias III, 8: «La columna de la salvación»